


Przemysław NEHRING

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0001-6900-4323>

AUGUSTYN I JAN KASJAN O DOPUSZCZALNOŚCI KŁAMSTWA, KTÓRE JEST BEZWZGLĘDNYM GRZEchem

AUGUSTINE AND JOHN CASSIAN ON THE PERMISSIBILITY OF LYING,
WHICH IS AN ABSOLUTE SIN

The author of the article analyzes the similarities and differences in Augustine's and John Cassian's approaches to both the nature of lying as a sin and its possible permissibility or at least its pardonability in strictly defined situations. He argues for the position that it is impossible to say unequivocally whether Cassian undertook a conscious polemic with the Bishop of Hippo on this issue or even whether he was at all familiar with both or any of his treatises on lying. The fundamental difference between them regarding the issue of accepting intentionality in committing this absolute sin stems from the nature of the writings in which they articulated their views, their rhetorical context and the anthropological perspective of both authors.

Keywords: Augustine, John Cassian, lying,

Słowa kluczowe: Augustyn, Jan Kasjan, kłamstwo

Augustyn, jako jedyny z wszystkich Ojców Kościoła i to zarówno wschodniego, jak i zachodniego poświęcił etycznej wartości kłamstwa osobne traktaty – napisany ok. 395 r. utwór *O kłamstwie* (*De mendacio* – dalej cytuję jako *D. mend.*) i pochodzący z ok. 420 r. *Przeciwko kłamstwu* (*Contra mendacium* – dalej cytuję jako *C. mend.*). W obydwu tych pismach, których geneza wiąże się z zakamuflowaną w pierwszym przypadku a jawną w drugim polemiką, ale

też innych wypowiedziach rozsianych w jego dziełach¹, wyłożył swój radykalny pogląd na temat kłamstwa, który można streścić zdaniem, iż jest ono bezwzględnym grzechem i nie ma takiej sytuacji, w której da się je w jakikolwiek sposób usprawiedliwić.

Pismo *O kłamstwie*, o którym Augustyn napisze później w swoich *Sprostowaniach* (*Retractationes*), że nie był z niego zadowolony i pierwotnie chciał je nawet usunąć z obiegu², powstawało w latach 394–395, a zatem na krótko przed a prawdopodobnie nawet równoległe z jego pracą nad *Komentarzem do Listu św. Pawła do Galatów* (*Expositio epistulae ad Galatas*). Biskup Hippony wspomina, że wśród lektur, z jakimi wówczas się zapoznał, był komentarz do tego samego listu Apostoła napisany przez świętego biblistę a zarazem znakomitego pisarza św. Hieronima (*Aug. ep. 28.3; ep. 40.3*). Szczególny sprzeciw wzbudziła w nim wówczas interpretacja ustępu z Pawłowego *Listu do Galatów* 2, 11-14, jaką tam znalazł. Według Hieronima Piotr miał bowiem tylko udawać, że sam żyjąc wśród pogan wciąż zachowuje żydowskie obyczaje, i że wymagał ich zachowywania od nawróconych pogan oraz że Paweł miałby w rzeczywistości wcale nie skarcić Piotra za taką hipokryzję, a tylko odegrać w porozumieniu z nim rodzaj przedstawienia, którego celem było zdobycie przychylności Żydów nawróconych na chrześcijaństwo. Hieronim swoją interpretacją bronił obrazu jedności pierwotnego Kościoła, dla którego utrzymania ostra kontrowersja pomiędzy Pawłem i Piotrem opisana w tym miejscu stanowić mogła pewne zagrożenie. Augustyn natomiast odczytywał treści zawarte w 2 rozdziale *Listu do Galatów* dosłownie i nie dopuszczał nawet do siebie myśli, że Pismo Święte, którego wiarygodność musi być bezgraniczna, mogłoby w którymkolwiek miejscu nie mówić prawdy. Co prawda ani w swoim *Komentarzu do Listu św. Pawła do Galatów*, ani w piśmie *O kłamstwie* nie przywołuje imiennie Hieronima jako autora niedopuszczalnej, według niego, interpretacji, ale podejmuje tę polemikę w sławnej korespondencji, jaką z nim prowadził przez z górą 10 lat, od 395 do 406 r. (*Aug. ep. 28.3; ep. 40.3; ep. 82.21-22*). Augustyn ostro atakuje w tych listach Mnicha z Betlejem jako zakamu lowanego obrońcę tzw. kłamstwa użytecznego (*mendacium officiosum*), a zatem zwolennika poglądu, że w szczególnych sytuacjach kłamstwo może być uznane nie tylko za wybaczone, ale nawet ze względu na dobro, jakie ze sobą niesie, godne pochwały.

¹ Szczególnie warte uwagi są tu wypowiedzi Augustyna zawarte w następujących jego dziełach: *De doctrina Christiana* I, 36, 40; *Enarrationes in Psalmos* 5, 7; *Enchiridion ad Laurentium* 7, 22; *Quaestionum in Heptateuchum libri* 7, 3, 58.

² Aug., *Retractationes* I, 27: *Item De mendacio scripsi librum [...] Hunc quoque auferre statueram de opusculis meis, quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum nec edideram. Deinde cum postea scripsissem alterum, cuius titulus est Contra mendacium, multo magis istum non esse decreveram et iusseram, sed non est factum. Itaque in ista retractatione opusculorum meorum, cum eum incolumem repperissem, etiam ipsum retractatum manere praecepi, maxime quia in eo nonnulla sunt necessaria, quae in illo altero non sunt. [...]*.

Hieronim z niemniejszą ostrością odpowiadając na tę krytykę powołuje się na szereg greckich autorytetów z Orygenesem i Janem Chryzostomem na czele, którzy również mieli uważać, że i Piotr, i Paweł posunęli się w opisywanej tu sytuacji do udawania, by osiągnąć zamierzony cel (Hier. *ep.* 75.4-6, *in. ep. Augustini*). Traktuje zatem swoje stanowisko w tej sprawie jako rodzaj powszechnego przekonania panującego wśród największych teologicznych autorytetów, i to zarówno tych dawnych, jak i zupełnie mu współczesnych. Mimo że źródła, jakimi dysponujemy, są tylko fragmentaryczne, to jednak i one pozwalają nam przyjąć, że rzeczywiście miał prawo tak twierdzić i że nie był to tylko retoryczny argument z autorytetu (Ramsey 1985: 517–519). Oprócz owych greckich autorów, których przywołuje Hieronim w swojej argumentacji, wiemy o co najmniej jednym łacińskim pisarzu, który również wypowiadał się pozytywnie na temat tzw. kłamstwa użytecznego. Był nim Hilary z Poitiers, czwartowieczny autor świetnie obeznany z grecką tradycją teologiczną, głoszący pogląd, że jest ono nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne w ściśle określonych sytuacjach: aby nie wydać prześladowcy ukrywającego się przed nim człowieka, aby pomóc komuś znajdującemu się w niebezpieczeństwie, i aby nie dopuścić do pogorszenia się czyjegoś zdrowia (Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 14.10). Można zatem przyjąć, że Augustyn stwarzając swoją teorię na temat absolutnej moralnej niedopuszczalności kłamstwa zapewne uważał Hieronima za swego oponenta, ale wystąpił też przeciwko swoistej *opinio communis*, ukształtowanej przez wschodnią tradycję teologiczną, którą mógł znać tylko pośrednio. Uznał zatem tę kwestię za na tyle ważną, że postanowił jej poświęcić cały traktat.

Już na początku pisma *O kłamstwie* jasno zdefiniował, czym według niego jest ten grzech: „Kłamię ten, kto co innego ma w umyśle, a co innego wyraża słowami albo jakimikolwiek znakami” (*D. mend.* 3: *ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat.*)³, dodając do tego jeszcze jedną ważną okoliczność, a mianowicie zamiar oszukiwania: „Oczywistym kłamstwem jest zatem fałszywa wypowiedź wygłoszona z chęcią oszukania” (*D. mend.* 4: *quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium*). Według takiego określenia nie są kłamstwem ani żarty, ani nieświadome mówienie nieprawdy, które można raczej zakwalifikować do kategorii błędu, który sam w sobie jest grzechem. Augustyn, formułując swoją definicję, był przekonany co do tego, że jeśli wypowiedź spełnia obydwie zawarte w niej kryteria, w oczywisty sposób można ją uznać za kłamstwo, ale zastrzegł też, że wcale nie ma pewności, czy jest to definicja wyczerpująca, którą można zastosować w każdym przypadku (*D. mend.* 3:

³ Paul J. Griffiths (2004: 26) sugeruje, że Augustyn formułuje swoją definicję kłamstwa w oparciu o definicję sformułowaną przez Sallustiusza (*Cat.* 10, 5: *Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore aliud in lingua promptum habere*). Biorąc pod uwagę zarówno rzucające się w oczy podobieństwo obydwu sformułowań, jak i bardzo dobrze poświadczoną znajomość pism Sallustiusza przez Augustyna, taka inspiracja wydaje się bardzo prawdopodobna.

Sed utrum hoc solum sit mendacium, alia quaestio est). Za kwestię wymagającą szczegółowego namysłu uznał problem owej intencji oszukania, której brak wcale nie musiał zawsze oznaczać kwalifikacji czyjejs wypowiedzi jako kłamstwa (*D. mend. 3: Quamquam subtilissime quaeratur utrum cum abest voluntas fallendi, absit omnino mendacium*). Niestety, nie tylko nie rozstrzygnął tego problemu w dalszej części traktatu, ani też nigdzie indziej w swoich pismach, ale też nawet szerzej go nie analizował.

Z ogromną skrupulatnością zajął się natomiast odpowiedzią na inne pytanie, które, biorąc pod uwagę prawdopodobną inspirację do napisania tego krótkiego dzieła, czyli interpretacyjny spór z Hieronimem na temat analizy (Gal 2, 11-14), stanowiło swoiste wyzwanie wobec *opinio communis*, a zatem, czy istnieją takie szczególne sytuacje, w których kłamstwo da się w chrześcijańskiej moralności usprawiedliwić a nawet pochwalić. Augustyn świetnie wiedział, że można znaleźć w Starym Testamencie historie, w których świadome niemówienie prawdy, z oczywistym zamiarem wprowadzenia w błąd drugiej osoby, nie tylko nie zostało przez Boga potępione, ale ci/te, którzy się go dopuścili, ze względu na intencje, jakie im przy tym towarzyszyły, zasłużyli sobie wręcz na pochwałę (*D. mend. 5*). Tak na przykład było w przypadku Sary (Rdz 18, 15), Jakuba (Rdz 27, 19) czy położnych egipskich (Wj 1, 19-20). W swoim traktacie tłumaczył przytaczane przykłady figuratywnie lub mistycznie, za każdym razem podkreślając, że kłamstwo nigdy nie było przez Boga akceptowane.

Z jednej strony oczywista była dla Augustyna krytyczna, często alegoryczna interpretacja tych miejsc biblijnych, które mogłyby stanowić potwierdzenie dla stanowiska o dopuszczalności kłamstwa pod pewnymi rygorami i w ściśle określonych okolicznościach, a z drugiej uważał on za równie oczywiste literalne rozumienie biblijnych cytatów wprost piętnujących kłamstwo. Jednoznaczny w tej kwestii dekalog, ale też takie zdania, jak: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zgnębienie na wszystkich, co mówią kłamliwie” (Ps 5, 7) czy też: „usta kłamliwe zabijają duszę” (Mdr 1, 11) dowodzą, że w epoce Starego Testamentu absolutnie nie było przyzwolenia dla jakiegokolwiek kłamstwa. Nowy Testament nie pozostawia według niego w tej kwestii już żadnych wątpliwości, więc w sposób obiektywny, jednoznaczny i odwieczny należy postrzegać jako grzech wszelkie wypowiedzi, które zawierają w sobie rozdzźwięk pomiędzy tym, o czym osoba mówiąca wie lub w co wierzy, że jest prawdą a tym, co mówi intencjonalnie wprowadzając w błąd swego odbiorcę (*D. mend. 5*). Ów rozdzźwięk, dwulicowość jest najważniejszą cechą grzechu, któremu poświęcił swój traktat.

Pomimo radykalnego w swej wymowie stanowiska, Augustyn jednak zauważa, że istnieje pewna różnica w moralnej ocenie kłamstwa, wynikająca z wzięcia pod uwagę intencji osoby, która się go dopuszcza, rezultatu jaki może ono komuś przynieść, ale też istoty sprawy, jakiej ono dotyczy. Wyróżnia zatem osiem rodzajów tego grzechu, stopniując je od tych, które zasługują na największe potępienie do tych zasadniczo mniejszej wagi (*D. mend. 14, 25*). Najpoważniejszym

z nich jest według niego (1) kłamstwo w kwestiach dotyczących religii, a dalej za nim umieszcza w kolejności odpowiadającej coraz mniejszej wadze występku (2) kłamstwo szkodzące komuś i nie przynoszące korzyści nikomu, (3) kłamstwo szkodzące, które jednak może przynieść także komuś korzyść, (4) kłamstwo nieprzynoszące szkody ani korzyści, a wypowiedane jedynie z upodobania do kłamstwa, (5) kłamstwo wypowiedane, aby sprawić komuś przyjemność, (6) kłamstwo chroniące dobro materialne kłamcy, ale poza tym nieszkodliwe, (7) kłamstwo nieszkodliwe, przynoszące korzyść duchową kłamcy lub innej osobie, (8) kłamstwo popełniane w celu uniknięcia rozwiązłości⁴.

Augustyn wyraźnie dzieli zatem wyszczególnione przez siebie kategorie kłamstw na dwie grupy, pierwszych pięć z tej listy podsumowuje zdaniem, że wszystkie je należy całkowicie odrzucić i ich unikać (*D. mend.* 14, 15: *His omnibus penitus evitatis atque reiectis, sequitur sextum genus, quod et nulli obest, et prodest alicui*), natomiast w przypadku trzech ostatnich wyraźnie zaznacza, że (w doczesnym rozumieniu) nie przynoszą one nikomu szkody, a nawet mogą przynieść pożytek, i to nie tylko w znaczeniu materialnym, ale też duchowym. Dostrzegana przez niego korzyść nie powoduje jednak tego, że owe kłamstwa tracą kwalifikację grzechu, co najwyżej ci, którzy je popełniają, mogą z większą nadzieją liczyć na ich wybaczenie.

Drugi traktat Augustyna dotyczący tej samej tematyki, a zatem *Przeciwko kłamstwu* (*Contra mendacium*), napisany dwadzieścia pięć lat po pierwszym, zawiera podobną definicję kłamstwa (*C. mend.* 26: *falsa significatio cum voluntate fallendi*) i prowadzi jego autora do bardzo podobnych wniosków o bezwzględnej niedopuszczalności tego grzechu, co pierwszy. O tym, że obydwie pisma zmierzały w tym samym kierunku biskup Hippony wprost mówi w swoich *Sprostowaniach* (*Retr.* 2, 27: [...] *Propterea vero illius inscriptio est: Contra mendacium; istius autem: De mendacio, quoniam per illum totum oppugnatio est aperta mendacii; istius autem magna pars in inquisitionis disputatione versatur. Ad eundem tamen finem uterque dirigitur*). Istotną różnicą jest jednak w przypadku późniejszego z tych utworów skoncentrowanie jego autora na najpoważniejszym z grzechów z listy zawartej we wcześniejszym z nich, czyli kłamstwie dotyczącym kwestii religijnych. Owym religijnym kontekstem, o którym tu mowa, jest kontrowersja pryscylikańska i kłamstwa, jakich mieli się dopuszczać owi heretycy, by podstępem przekonywać katolików do swojej doktryny, jak i te, do jakich mieli się posuwać katolicy, by równie podstępnie przeniknąć do ich grona i zdemaskować ich przewrotne nauczanie. Adresatem tego niewielkiego pisma jest Konsencjusz, pochodzący z Balearów świecki, którego znamy jako korespondenta Augustyna

⁴ Remo Graminga (2020: 178–179) w interesujący sposób nakłada na tę Augustynową klasyfikację kłamstw trójdzieloną klasyfikację sformułowaną przez św. Tomasza (*STh* II-II, q. 110a.2). Trzy pierwsze typy z listy Augustyna znalazłyby się w Tomaszowej kategorii kłamstw zgubnych (*perniciosa*), dwa kolejne w kategorii żartobliwych i nieszkodliwych (*iocosa*), a ostatnie trzy w kategorii użytecznych (*officiosa*).

z kilku zachowanych do naszych czasów listów. W jednym z nich, należącym do kolekcji pism odkrytych przez Johanessa Divjaka (Aug. ep. 11*), Konsencjusz informuje biskupa Hippony o tym, jak nauczanie pryscylianские rozprzestrzenia się w Hiszpanii, ale też jak jest zwalczane przez stronę katolicką. Przesyła mu razem z tym listem własny traktat polemiczny, który napisał przeciwko tym heretykom na polecenie Patroklusa, biskupa Arles, ale też zamieszcza w nim pierwszoosobową relację niejakiego Frontona. Ten ostatni, mnich pochodzący z Tarragony, był jego informatorem, który, używając podstępów, zyskał zaufanie pryscylian i dzięki temu zdobył nieocenioną wiedzę na temat ich zwodniczego nauczania oraz poznał nazwiska kamuflujących się ich zwolenników. Augustyn przywołuje imię owego Frontona (*C. mend.* 3) i choć nie atakuje imiennie jego postępków, to ostrze swojej krytyki kieruje właśnie przeciwko tym, którzy uważają, że w walce z heretykami dopuszczalne jest posłużenie się kłamstwem. Tym samym jasno daje do zrozumienia Konsencjuszowi, który w swoim liście nijak nie piętnował takiego *modus operandi* Frontona, że nie jest to właściwa droga postępowania. Oszukiwanie, które ma na celu przekonanie do własnej, kłamliwej doktryny religijnej było, jak to pokazuje dalej Augustyn, specyficznym sposobem działania właśnie pryscylian, którzy starali się takie kłamstwa uzasadnić odwołaniami do Pisma Świętego, wykazując, że dobra intencja kłamstwa niejako znosi z niego ciężar winy.

Augustyn przywołuje też w swym piśmie Diktyniusza, biskupa Astorgi w Hiszpanii (*C. mend.* 3; *ibidem* 17). Ten dawny zwolennik pryscylian, zanim na I Synodzie w Toledo (400 r.) oficjalnie porzucił tę sektę i powrócił na stronę katolicką, napisał traktat zatytułowany *Waga (Libra)*, w którym miał analizować opisane w Piśmie Świętym różne przykłady godnych naśladowania kłamstw. Augustyn zdecydowanie odrzuca zawartą w nim argumentację i przekonuje, podobnie jak to miało miejsce w jego pierwszym traktacie poświęconym tej tematyce, że żadne odwołanie do Biblii – ani Starego ani Nowego Testamentu – nie może uzasadniać tezy o dopuszczalności kłamstwa w jakiegokolwiek sytuacji. Przytaczane przez zwolenników takiego stanowiska historie albo nie zawierają kłamstwa, jeśli są we właściwy (w tym wypadku alegoryczny) sposób odczytane, albo, jeśli rzeczywiście opowiadają o kłamstwie, to opisywane w nich zachowanie nie zasługuje na naśladowanie i nie ono było faktycznym powodem uznania, z jakim Bóg przyjął, a nawet docenił postępowanie kłamiących osób, a miłosierdzie, którym się wykazali (*C. mend.* 12, 26-17, 35). Augustyn z całą ostrością przeciwstawia się nazywaniu jakiegokolwiek kłamstwa mianem użytecznych, ale wprowadza w swoim traktacie kategorię *peccata compensativa*, czyli „grzechy równoważące” (*C. mend.* 8, 20), którym to terminem określa kłamstwa popełnione co prawda z myślą o zyskaniu większego dobra albo w związku z miłosierdziem okazanym drugiemu człowiekowi, ale i tak bezwzględnie pozostające grzechami, a co za tym idzie, postępkami, jakich należy unikać.

Dowodów na potwierdzenie swojej głównej tezy Augustyn szukał również na drodze czysto retorycznej argumentacji, opartej o strukturę sylogizmu i zasadę

konsekwencji, do absurdu sprowadzając twierdzenia tych, którzy chcieliby bronić stanowiska o możliwym usprawiedliwieniu kłamstwa w jakichkolwiek okolicznościach. Jeśli mianowicie każde kłamstwo jest grzechem, a każdy grzech jest czymś niesprawiedliwym, to twierdzenie, że istnieją kłamstwa, które są czasami sprawiedliwe, skutkuje wnioskiem, że są grzechy, które można uznać za sprawiedliwe, a zatem dochodzi się do absurdalnej konstatacji, że to co w swej istocie niesprawiedliwe jest czasami sprawiedliwe (*C. Mend.* 15, 3: *Nihil autem iudicandus est dicere, qui dicit aliqua iusta esse mendacia, nisi aliqua iusta esse peccata ac per hoc aliqua iusta esse, quae iniusta sunt: quo quid absurdus dici potest? unde enim est peccatum, nisi quia iustitiae contrarium est?*).

Zdecydowany pogląd Augustyna w moralnej ocenie kłamstwa ma bardzo mocne podłoże w jego refleksji teologicznej, a przede wszystkim w jego trynitarniej chrystologii. Jeśli – co do czego nie miał on wątpliwości – Chrystus jako wcielone Słowo Boga jest zarazem Prawdą, to kłamstwo, będące zaprzeczeniem prawdy, musi oznaczać wystąpienie przeciwko Chrystusowi, a zatem samemu Bogu (Ramsey 1985: 511–512; Feehan 1990: 68–69). Dominująca w całym nauczaniu biskupa Hippony eschatologiczna perspektywa wyklucza zarazem jakiegokolwiek doczesne zagrożenia albo korzyści, które mogłyby wpłynąć na zmianę jednoznacznie negatywnej kwalifikacji moralnej kłamstwa. Nawet troska o zachowanie cielesnego życia własnego albo cielesnego życia bliźniego nie jest wystarczającym powodem, żeby skłamać, ponieważ popełniony w ten sposób grzech może stać się powodem śmierci duchowej, która jest nieporównanie gorsza niż śmierć fizyczna (*D. mend.* 9).

Biskup Hippony jest rygorystyczny i konsekwentny w swoich poglądach na grzeszny charakter każdego, najmniejszego nawet kłamstwa, ale też, zgodnie z kluczowym założeniem swojej doktryny o łasce koniecznej do zbawienia wobec niemożności osiągnięcia w życiu doczesnym stanu bezgrzeszności, nie pozostawia w sytuacji beznadziejnej tych, którzy się dopuścili tego grzechu, przynajmniej w jego łagodniejszym wymiarze. Uważa on, oczywiście, że nikt nie powinien się zastanawiać, czy ma zgrzeszyć, jeśli wie, że każde kłamstwo jest grzechem, natomiast zachęca do zastanowienia się, jaki rodzaj kłamstwa jest wybaczalny (*C. mend.* 8,19: *neque nunc agitur, quid sit leuius siue grauius, sed quae sint peccata uel non sint. nemo enim dixerit debuisse peccari, ubi constat esse peccatum; sed debere dicimus, si ita uel ita peccatum est, ignosci uel non ignosci.*). Dopuszczenie się kłamstw, które należą do kategorii *peccata compensativa* nie uzasadnia ich intencjonalności, ale z pewnością taką nadzieję na wybaczenie daje.

W kilka lat po napisaniu przez biskupa Hippony drugiego z traktatów poświęconych przez niego kłamstwu, czyli powstałego ok. 420 r. i mocno związanego z pryscyliąską kontrowersją pisma *Przeciwko kłamstwu*, w tej samej kwestii dość obszernie wypowiedział się także Jan Kasjan, galijski pisarz i propoagator monastycyzmu na Zachodzie, który po długim pobycie w najważniejszych centrach monastycznych na Wschodzie, osiadł w końcu Marsylii. Wśród zachowanych do

naszych czasów jego dzieł są dwa kluczowe dla zachodniej kultury monastycznej pisma, w których niejako przenosi na zachodni grunt wschodnią monastyczną teorię i, do pewnego stopnia, praktykę, a mianowicie *Reguly życia zakonnego* (*De institutis coenobiorum*) oraz *Rozmowy z Ojcami* (*Collationes Patrum*, dalej cytuję jako *Coll.*). W *XVII Rozmowie*, powstałej ok. 425 r., zastanawia się on nad kwestią dopuszczalności złamania danego wcześniej słowa, jeśli miałyby to doprowadzić do zaistnienia większego dobra albo przynajmniej uniknięcia moralnie niepożądanego sytuacji. Punktem wyjścia dla tego problemu jest opowieść o tym, jak to Kasjan i towarzyszący mu we wschodniej podróży Germanus złożyli przysięgę, że powrócą do klasztoru w Betlejem po krótkim pobycie w sławnych egipskich centrach monastycznych, gdzie chcieli zapoznać się z życiem i nauczaniem sławnych ojców pustyni. Tej obietnicy nie dotrzymani, uznając, że dłuższe pozostanie w Egipcie będzie znacznie korzystniejsze dla ich postępów na drodze duchowego rozwoju. Przy tej okazji autor tego pisma zastanawia się także nad kwestią mocno, według niego, powiązaną z tym tematem, a mianowicie możliwością usprawiedliwienia kłamstwa, którego dopuszcza się człowiek w stanie wyższej konieczności, czyli kluczowym problemem, z jakim mierzył się Augustyn w swoich pismach poświęconych kłamstwu.

Kasjan zajął się kwestią kłamstwa o wiele mniej systematycznie niż uczynił to jego wybitny poprzednik, bo omawiał ją w kilku tylko paragrafach *XVII Rozmowy* (*Coll.* 17, 17-25), ale i tak jest to najdłuższa wypowiedź w całej patrystycznej tradycji poświęcona moralnej ocenie tego grzechu. Już ta obiektywna okoliczność każe zestawiać ze sobą poglądy obydwu autorów na ten temat i zadawać pytanie, czy wyraziste sformułowanie ich przez Kasjana można rozpatrywać w kategorii dyskusji albo wręcz zdecydowanej polemiki z Augustynem. Do pozytywnej odpowiedzi w tej kwestii zachęca zapewne fakt, że imiona obydwu autorów pojawiają się w historii teologii w innym ważnym polemicznym kontekście, a mianowicie wczesnej recepcji tzw. kontrowersji pelagiańskiej w Galii. To właśnie Jan Kasjan miał być według Prospera z Akwitania odpowiedzialny za głoszenie poglądów niebezpiecznie łagodzących twarde stanowisko predestynacyjne biskupa Hippony (Prosperus Aquitanus, *Adversus collatorem*), które w późniejszych wiekach zyskały miano tzw. „semipelagianizmu”⁵. W dotychczasowej tradycji badawczej przeważa pogląd, że Kasjan nie tylko znał pisma Augustyna na temat kłamstwa, ale też, że świadomie i krytycznie odniósł się do zawartego w nim nauczania (np. Goliński

⁵ W literaturze przedmiotu można znaleźć prace, których autorzy twierdzą, że Jan Kasjan rzeczywiście w systematyczny sposób odpowiadał Augustynowi w tym niezwykle ważnym teologicznym sporze (np. Chadwick 1950: 109–138) przez opinie, iż mamy tu do czynienia z pośrednią i raczej delikatną krytyką (np. Brown 1988: 420) aż po poglądy badaczy, którzy – wbrew oskarżeniom sformułowanym przez Prospera – podkreślają zgodność poglądów Kasjana i Augustyna oraz minimalizują istniejące między nimi różnice (np. Markus 1990: 178; Ramsey 1993: 5–15; Cassiday 2007: 17–29).

1936; Ramsey 1985; Fleming 1998), a dużo rzadziej pojawiają się głosy, iż sformułował i ogłosił swoje poglądy na temat kłamstwa niezależnie od znanego mu (lub nie) stanowiska w tej sprawie biskupa Hippony (Griffits 2004: 157–158).

Kasjan ściśle połączył ze sobą złamanie obietnicy (*periuria*) i kłamstwo (*mendacium*), dwa występki, które zgodnie z definicją przyjętą przez Augustyna właściwie w ogóle nie są ze sobą związane. Jeśli bowiem ktoś wypowiadał obietnicę, szczerze pragnąc jej dochować, to zachowywał zgodność w tym co myśli i mówi, a zatem nie występowała tu owa dwoistość/rozdźwięk, która miała kluczowe znaczenie dla postrzegania grzesznego charakteru kłamstwa. Autor *Rozmów* inaczej niż biskup Hippony interpretuje też przemilczenie prawdy z intencją uzyskania jakiegoś dobra, które traktuje jako rodzaj wybacznego kłamstwa, w pewnych okolicznościach nawet zalecanego (*Coll.* 17, 21). Według Augustyna sytuacja, gdy ktoś przemilcza prawdę, ale też nie wypowiada kłamstwa, w ogóle nie była traktowana jako postępek zasługujący na kwalifikację grzechu, co więcej radził on nawet, by właśnie tak się zachowywać w trudnych moralnie sytuacjach, gdy wiemy, że wypowiedzenie prawdy mogłoby skutkować czymś cierpieniem a nawet śmiercią, a dopuszczenie się kłamstwa powodowało ogromne duchowe zagrożenie dla kłamcy (*C. mend.* 10, 23). Jednoznacznie nie da się powiedzieć, czy owa rozbieżność interpretacyjna świadczy o tym, że Kasjan nie znał żadnego z pism Augustyna na temat kłamstwa, a co za tym idzie zawartej w nich definicji tego grzechu, i formułował swoje poglądy całkowicie niezależnie, czy też miał inne zdanie w tej sprawie i jego ewentualna dyskusja ze zdaniem biskupa Hippony rozciągała się także na rozumienie istoty kłamstwa jako takiego. Kasjan nie tylko nigdzie nie formułuje definicji tego występku, ale też nie jesteśmy w stanie na podstawie analizy jego wypowiedzi zawartych w *XVII Rozmowie* stwierdzić, czy w ogóle uważał za zasadne zastanawianie się nad tym problemem.

Stanowisko Kasjana, które wkłada on w usta Abba Józefa, protagonisty tej konferencji, jest w sprawie dopuszczalności pewnego rodzaju kłamstw jasne i bez wątplenia odbiega ono od zdecydowanie sformułowanego poglądu Augustyna. Kasjan uważa mianowicie, że istnieją takie sytuacje, w których nie tylko można wybaczyć kłamstwo, ale nawet należałoby uznać je za konieczne. Autor *Rozmów* bez wątplenia idzie w swoim nauczaniu za wspomnianą już tu wyżej i powszechnie chyba wówczas przyjmowaną, a wywodzącą się ze wschodniej tradycji teologicznej (Goliński 1936: 497–498), teorią tzw. kłamstwa użytecznego, przeciwko której zdecydowanie wystąpił Augustyn. W jednym, ale za to kluczowym aspekcie tego dyskursu wydaje się jednak o wiele bliższy biskupowi Hippony niż swoim wschodnim mistrzom. Uważa on mianowicie, że co prawda istnieją obiektywne przesłanki, dla których można uznać niektóre kłamstwa za usprawiedliwione, to jednak kłamstwo zawsze pozostaje grzechem i zawsze należy je rozpatrywać w kategorii zła zagrażającego człowiekowi i, niezależnie od sytuacji, w jakiej człowiek się go dopuszcza, powinien on odczuwać wyrzuty sumienia. Porównuje zatem ten typ kłamstwa do leczniczej rośliny, *ciemniernika*

(*elleborum*), której zastosowanie w bardzo niewielkiej dawce w terapii niektórych śmiertelnych chorób mogło przynieść uzdrowienie, ale nieznaczne tylko przedawkowanie albo użycie w nieodpowiednim przypadku z łatwością doprowadzało do śmierci pacjenta (*Coll.* 17, 17).

Kasjan nigdzie nie posługuje się terminem *mendacium officiosum*, jakim Augustyn określał zwalczaną przez siebie koncepcję kłamstwa. Przymiotnik *officiosum* miał mieć w tym kontekście wydźwięk wyraźnie afirmatywny, określając tego rodzaju kłamstwo jako przydatne a nawet obowiązkowe dla tych, którzy zdecydowali się na nie w pewnych życiowych sytuacjach, uznając, że nie popełniają wtedy grzechu. Terminologia używana przez autora *Rozmów* w odniesieniu do kłamstwa, które jest nie tylko wybacalne, ale czasem nawet konieczne, jeśli popełniają je ludzie uwikłani w dramatycznie trudne moralnie wybory, wskazuje na miłosierny i pokorny charakter takiego właśnie grzechu. Używa on zatem pojęcia „kłamstwa miłosiernego” (*mendacium misericors* – *Coll.* 17, 25), „nieuniknione-go” (*inevitabile mendacium* – *Coll.* 17, 22), a nawet posuwa się do sformułowania alternatywy, w której po jednej stronie stoi „konieczne i pełne pokory kłamstwo” (*necessarium humileque mendacium* – *Coll.* 17, 23) a po drugiej „odznaczające się pychą świadectwo prawdy” (*superbum veritatis indicium* – *Coll.* 17, 23). W takim zestawieniu, trudnym do wyobrażenia dla Augustyna, powodowane miłosierdziem kłamstwo staje się już nie wyborem, przed którym stoi człowiek, ale koniecznością, która uchronić może przed pychą, czyli najgroźniejszym grzechem według bliskiej Kasjanowi ascetycznej tradycji sięgającej Ewagriusza Pentyjskiego. To właśnie pychę umieścił on na czele wszystkich grzechów głównych, którymi szczegółowo zajął się w dodatku do swoich *Reguł życia zakonnego*. Jasno określa zatem okoliczności, w których takiego wyboru należałoby dokonać, czyli wówczas, gdy: można dzięki kłamstwu uzyskać wspaniałe dobro duchowe, kłamstwo ma na celu postęp na drodze doskonałości, kłamstwo może uratować życie bliźniemu, kłamstwo może wyprowadzić z innej bardzo trudnej sytuacji życiowej. Szczególnie istotne dla zrozumienia sposobu rozumowania Kasjana wydają się dwie pierwsze z wymienionych tu sytuacji, ponieważ dotyczą one duchowego rozwoju mnichów/ascetów, którzy byli zapewne pierwszorzędnymi adresatami tego pisma. Ten praktyczno-duszpasterski wymiar jego etycznego nauczania zasadniczo różni go od podejścia Augustyna, który formułował swoją koncepcję w o wiele bardziej uniwersalnym wymiarze.

Autor *XVII Rozmowy* przekonuje, oddając głos Abba Józefowi, że każde kłamstwo jest grzechem, a to które wykracza poza opisane przez niego wyjątkowe okoliczności, jest grzechem śmiertelnym, którego wszelkimi sposobami należy się wystrzegać (*Coll.* 17, 17: *Ubi autem nulla condicio summae necessitatis incumbit, omni cautione uelut mortiferum deuitandum est*). Twierdzi także, że nie ma i nie było żadnej różnicy w postrzeganiu kłamstwa jako grzechu pomiędzy epoką Starego i Nowego Testamentu (*Coll.* 17, 19), w czym bardzo mu blisko do stanowiska prezentowanego przez Augustyna. Według Bonifacego Ramsey’a (1993: 8)

dostrzeżenie przez niego uzasadnionego moralnego dylematu nawet w przypadku kłamstwa usprawiedliwionego może świadczyć nie tylko o jego znajomości poglądów biskupa Hippony w tej kwestii, ale wręcz podążaniu za nimi w pewnym przynajmniej zakresie. Obaj autorzy powołują się w swej argumentacji bardzo często na te same ustępy z Pisma Świętego, które mają świadczyć o bezwzględnej grzeszności kłamstwa oraz te, które mają ilustrować tezę – popieraną przez Kasjana i zwalczaną przez Augustyna – że były takie sytuacje, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, gdy kłamstwo nie tylko nie zostało przez Boga napiętnowane, ale wręcz spotkało się z Jego aprobatą. Oczywiście, również w tym przypadku nie mamy pewności czy autor *Rozmów*, odwołując się do tych samych cytatów co jego sławny rówieśnik, daje nam przez to do zrozumienia, że czytał jego traktaty o kłamstwie czy też mamy tu do czynienia z oczywistymi biblijnymi przykładami, których argumentacyjnej funkcji w tym kontekście nie można było nie zauważyć.

Kasjan nie używa co prawda terminu *peccatum compensativum*, którym biskup Hippony określał kłamstwa, jakie być może zasługują bardziej na wybaczenia ze względu na równoważenie przez nie potencjalnych doczesnych szkód, które mogło wyrządzić bezwzględne mówienie prawdy, ale i jemu taka koncepcja „równoważenia” jest bardzo bliska. Idzie on jednak w swoim rozumowaniu dalej niż Augustyn, bo owo równoważenie postrzega nie tylko jako wyznacznik mniej poważnego a zatem możliwie bardziej wybaczalnego grzechu, ale jako kategorię przesądzającą o koniecznym jego usprawiedliwieniu. Przywołując postawę św. Pawła, który nie chcąc powodować zgorszenia, ale również w trosce o własne bezpieczeństwo poddawał się w nieszczerzy sposób przepisany przez żydowskie Prawo rytuałom (Dz 21, 17-26), napisał w *Coll.* 17, 20: „Wtedy bowiem koniecznie i z wyrozumiałością dopuszcza się (*adquiescitur*) szkodę, jaką przynosi kłamstwo, gdy – jak powiedzieliśmy – wyznanie prawdy grozi poniesieniem większej straty a korzyść, jaka wynika dla nas z [tego] wyznania, nie jest w stanie zrównoważyć (*compensare*) spowodowanych przez nie krzywd.” (tłum. własne)

Jeśli mielibyśmy się doszukiwać wyraźniejszej dyskusji czy wręcz zdecydowanej polemiki Kasjana ze stanowiskiem wyłożonym przez Augustyna w jego traktatach poświęconych kłamstwu, to w jego wystąpieniu przeciwko tym, którzy odrzucają lub zmieniają poprzez alegoryczną interpretację oczywistą, z jego punktu widzenia, etyczną wymowę biblijnych przykładów potwierdzających moralną dopuszczalność tego grzechu w ściśle określonych sytuacjach (Fleming 1998: 29–30). Taką praktykę uznaje on nie tylko za przykład kłamstwa samego w sobie, ale wręcz za świętokradztwo, któremu nie można przypisać żadnego praktycznego celu, bo z pewnością nie da się w ten sposób odwieść od kłamstwa tych, którzy z natury skłonni są do grzechu (*Coll.* 17, 16). Trudno jednak znowu rozstrzygnąć, czy odważył się zaatakować w ten sposób samego Augustyna, który przecież odwoływał się właśnie do alegorii, tłumacząc, że to, co można znaleźć w Piśmie Świętym na poparcie tezy o dopuszczalności

kłamstwa, należy rozumieć inaczej niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Być może krytykował w tym miejscu wszystkich tych, którzy, uciekając się do swych retorycznych kompetencji, byli w stanie zaciemnić a nawet przeinaczyć sens komentowanego przez siebie ustępu z Pisma Świętego po to tylko, by osiągnąć perswazyjne cele. Oczywiście mógł tu mieć na myśli także Augustyna, ale lista autorów, których mogła dotyczyć ta krytyka jest znacznie dłuższa, a sam topos „odrzucenia retoryki” pojawia się powszechnie w pismach chrześcijańskich tamtych czasów. Jeśli rzeczywiście tym, którego miał tu na myśli, krytykując bezużyteczność alegorycznej egzegezy, był cieszący się wówczas ogromnym i raczej niekwestionowanym autorytetem również w Galii biskup Hippony, to byłby to niezwykle ostry i raczej ryzykowny atak, bo w całym kontekście tej wypowiedzi przypisywałby mu nie tylko kłamstwo, które uznawał przecież za bezwzględny grzech, ale nawet świętokradztwo.

Zestawienie poglądów na temat kłamstwa, jakie w sposób jasny i w bardzo krótkim chronologicznie odstepie sformułowali Augustyn i Jan Kasjan w moim przekonaniu nie pozwala, wbrew często formułowanym w tradycji badawczej opiniom, na jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy mamy tu do czynienia ze świadomą polemiką, ani nawet czy ten drugi w ogóle znał pisma swego sławnego poprzednika poświęcone temu zagadnieniu. Jeśli jednak autor *Rozmów* wiedział, co biskup Hippony pisał o kłamstwie, to raczej podzielał jego zdanie w najważniejszych dla tego problemu kwestiach niż występował przeciwko niemu z zasadniczą krytyką. Ich stanowiska są zasadniczo zbieżne w kluczowym aspekcie, a mianowicie przypisaniu kłamstwu bezwzględnej i popartej autorytetem obydwu Testamentów kwalifikacji grzechu. Obydwaj zgadzają się także w tym, że istnieje taka kategoria kłamstw, popełnianych przez ludzi w poczuciu miłosierdzia, które mogą być traktowane jako wybacalne. Różni ich w tym kontekście kwestia przyzwolenia na intencjonalne posługiwanie się kłamstwem w określonych (w dużym stopniu zbieżnie przez obydwu autorów) sytuacjach. Augustyn dobrze wie, czym są *peccata compensativa* i jasno mówi o tym, że człowiek nie może w żadnej sytuacji świadomie się na nie decydować, ale zarazem równie jasno pisze o tym, że trudno się przed nimi uchronić – nawet jemu samemu! (*Coll. 17,18: Verum quia homines sumus et inter homines uiuimus – fateorque me nondum esse in eorum numero, quos compensatiua peccata non turbant*). Kasjan natomiast uważa, że nie tylko nie da się uniknąć tej kategorii grzechów, ale, jeśli ich popełnienie łączy się z miłosierdziem, dopuszcza a nawet zaleca ich intencjonalność. Mamy tu zatem do czynienia ze zderzeniem radykalnej teologicznie postawy Augustyna, co ważne, ukształtowanej w ostrym polemicznym kontekście i wyłożonej w teoretycznych traktatach, z praktycznym podejściem do tematu, charakterystycznym dla autora, który starał się w swoich monastycznych pismach dawać wskazówki obecnym i przyszłym mnichom, jak mogą, dzięki świadomie podejmowanym przez siebie decyzjom, piąć się po szczeblach drabiny, wiodącej ich ku monastycznej doskonałości.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Augustinus. (1895, CSEL, 34,1); (1898, CSEL, 34,2); (1904, CSEL, 44), (1911, CSEL, 57). *Epistulae*. A. Goldbacher (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- Augustinus. (1900). *Contra mendacium liber unus*. J. Zycha (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 41. 469–528.
- Augustinus. (1900). *De mendacio liber unus*. J. Zycha (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 41. 413–466.
- Augustinus. (1971). *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*. Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 88. 55–141.
- Augustinus. (1981). *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*. J. Divjak (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 88.
- Augustinus. (1984). *Retractationum libri duo*. A. Mutzenbecher (ed.). Turnhout. Corpus Christianorum. Series Latina 57.
- Hilarius Pictaviensis. (1891). *Tractatus super Psalmos*. A. Zingerle (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 22.
- Ioannes Cassianus. (1886). *Collationes Patrum*. M. Petschenig (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 13.
- Ioannes Cassianus. (2004). *De institutis coenobiorum*. G. Kreutz (ed.). Vienna. Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum 17.
- Prosperus Aquitanus. *Liber contra collatorem*. Patrologia Latina 51. 215–276.

Opracowania

- Brown, P. (1988). *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Cassiday, A. (2007). *Tradition and Theology in St. John Cassian*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199297184.001.0001>
- Chadwick, O. (1950). *John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feehan, T. (1990). “The Morality of Lying in St. Augustine”. *Augustinian Studies* 21. 67–81. <https://doi.org/10.5840/augstudies1990213>
- Fleming, J. (1998). “By Coincidence or Design? Cassian’s Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood”. *Augustinian Studies* 29(2). 19–34. <https://doi.org/10.5840/augstudies199829220>
- Goliński, Z. (1936). „Nauka Jana Kasjana o kłamstwie użytecznym”. *Collectanea Theologica* 17(4). 491–503.
- Graminga, R. (2020). *Augustine’s theory of signs, signification, and lying*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110596625>
- Griffiths, P.J. (2004). *Lying. An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Markus, R. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167949>
- Ramsey, B. (1985). “Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church”. *The Thomist* 49. 504–533. <https://doi.org/10.1353/THO.1985.0001>
- Ramsey, B. (1993). “John Cassian: Student of Augustine”. *Cistercian Studies* 28(1–2). 5–15.

Prof. dr hab. Przemysław Nehring, Professor of Classics at the Department of Classics, Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University in Toruń (Poland). His research interests include late antique Latin literature, with a particular focus on hagiography, rhetoric and St Augustine. He has published several books in Polish and English, numerous articles in German, English and Polish covering a variety of topics concerning his areas of research. He also led the project that resulted in the open access database *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters* (<http://www.scrinium.umk.pl>).

e-mail: nehringp@umk.pl